Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels und **Dr. theol. Ernst Sommerlath**

Landesbischof in Dresden. Professor in Leipzig.

Nr. 18. Leipzig, 31. August 1928. XLIX. Jahrgang

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Zu beziehen durch alle Buchhandlungen und Postämter sowie vom Verlag. — Inland-Bezugspreis: Rm. 1.25 monatlich, Bezugspreis für das Ausland vierteljährlich: Rm. 3.75 und Porto; bei Zahlungen in fremder Währung ist zum Tageskurse umzurechnen. Anzeigenpreis: die zweigespaltene Petitzeile 40 Goldpfennige. — Beilagen nach Uebereinkunft. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13. Postscheckkonto Leipzig Nr. 52873

Hackmann, Heinrich, D. theol. h. c. (o. Prof. a. d. Univ. Amsterdam), **Chinesische Philosophie** (Gesch. der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Bd. 5). Mit einem Bildnis Bodhidharmas. München 1927, Ernst Reinhardt. (406 S. gr. 8.) 9.— Rm.

In dem Bibliographischen Wegweiser am Schlusse seines neuen Werkes führt Professor H. Hackmann sieben Publikationen auf, die sich vor ihm schon die Aufgabe ähnlich, wenn auch zumeist weniger umfassend wie er hier, gestellt haben. Seiner Liste zusammenfassender Darstellungen, auch wenn sie nur eine Auswahl der wichtigsten, in europäischer Sprache erschienenen Literatur sein soll, verdienten noch einige andere Arbeiten angereiht zu werden: von dem weiland Berliner Sinologen Wilhelm Grube dessen Beitrag „Die chinesische Philosophie" in der Hinnebergschen Sammlung „Die Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteil. 5 (Allgemeine Geschichte der Philosophie), sowie desselben Verfassers Geschichte der chinesischen Literatur (Amelangscher Verlag); F. E. A. Krauses 1924 erschienenes Werk „Ju Tao Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens"; Alfred Forke, „The world-conception of the Chinese" (Lo. 1925); derselbe, „Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises" (1927: für Hackmann also wohl zu spät erschienen). Unter den von Hackmann genannten Arbeiten steht der seinen am nächsten E. V. Zenkers „Geschichte der chinesischen Philosophie", 2 Bände 1926/27. Der zweite Band dieses Werkes ist erst nach dem von Hackmann erschienen. Nutzen hat dieser auch schon aus dem ersten nicht mehr ziehen können. Es ist aber nicht anzunehmen, daß er das groß beklagt. Wenig angenehm aber mag es ihm sein, daß sein Verlag seine Publikation mit dem Rühmen ausgehen läßt: „Zum ersten Male erhalten wir in diesem Buche eine zusammenhängende Geschichte der chinesischen Philosophie vom Altertum bis auf unsere Tage" und gleichzeitig Zenkers Verleger die Arbeit seines Autors anpreist: „Erstmalige Darstellung der Geschichte der chinesischen Philosophie, aus den chinesischen Quellen geschöpft. Es gibt ein ähnliches Werk weder in einer europäischen Sprache noch selbst im Chinesischen." Bona fide hat sein wie Zenkers Verleger seinen Reklamezettel redigiert. Es kann nicht ausbleiben, daß man das eine Buch an dem anderen messen wird. Ich selber will das hier nicht tun. Wem der Gegenstand Interesse hat, wird sich freuen, beide Darstellungen zu lesen. Ihr Stoff ist größtenteils naturgemäß derselbe; es ist nicht weniger natürlich, daß sie in ihren Urteilen in vielem auseinandergehen. Was Zenkers Verleger von Zenker rühmt, daß er unmittelbaren Zugang zu den chinesischen Quellen hat, das trifft — und das doch sei ausdrücklich hervorgehoben — auch für Hackmann zu, der ja mit einer sinologischen Arbeit nicht zum ersten Male an die Öffentlichkeit tritt. In der Hauptsache aber war es ja hier nicht eben notwendig, direkt aus den Originalquellen zu schöpfen. Worauf es ankam, das war, die vielen zerstreuten Einzelforschungen der Allgemeinheit zunutze einmal zusammenzufassen. Von Hackmann darf sich der Nützer seiner Arbeit versichert halten, daß er ihm die wissenschaftlichen Ergebnisse wirklich richtig bietet. Mit Ergebnissen eigener Forscherarbeit wartet er auf in dem Abschnitt: „Der Buddhismus als chinesische Philosophie", der von S. 237 bis 311 reicht. Hier jedenfalls ist auf ihn sehr viel besserer Verlaß als auf Zenker, wie dieser selbst nicht anstehen wird, zuzugeben. Voran gehen diesem Teil zwei andere mit den Überschriften: „Die Philosophie in freier Bewegung" und „Die Erstarrung der Philosophie"; hinter ihm steht ein vierter Hauptteil: „Der Sung-Konfuzianismus und die Neuzeit." Die an den Schluß gerückten Anmerkungen reichen von S. 380 bis 399. Hier ist mancherlei in der Bezifferung zu berichtigen. Einiges mag vermerkt werden. S. 263, Z. 3 lies 430 statt 130; S. 270, Z. 21 lies 443 statt 432; S. 270, Z. 21 korrigiere 432 in 443; S. 271 weist die Anmerkungsziffer 444 auf den Bibliographischen Wegweiser 74 (S. 378), gibt aber die Pagina des Sonderabdrucks (S. 18) statt S. 249 der „Mitteil. des Ostas. Sem." 1911; S. 273 lies in Z. 14 v. u. 445 statt 434; S. 280, Z. 6 lies 454 statt 442; S. 395 in Anm. 429 lies 75 statt 57; S. 396, Z. 24 lies 451 statt 551. Mißverständlich ist auf der letzten Zeile der gleichen Seite das „meiner Ausgabe". Hackmann meint die in seinem Besitze befindliche Ausgabe des da in Rede stehenden chinesischen Textes. S. 397, Anm. 470 lies Sylvain L é v i, Asanga, Tome II, S. 92. Eine Zurecht-

rückung noch zu S. 154, vorletzte Z.: die Anm. 302 verweist den Leser versehentlich auf Legge statt auf Forke. Statt der fettgedruckten Zahl 46 ist 45 (fettgedruckt) zu lesen. Die aufgewiesenen Unstimmigkeiten erklären sich zumeist offenbar durch nachträglich gemachte Einschaltungen. Das Lön yü (S. 74, 76, 103, 403), das den Leser befremden mag, ist nicht Druckfehler. Gewohnt sind wir bei uns Lun yü. Zenker schreibt Lün-yü. Hackmanns Umschreibung der chinesischen Wörter sucht die chinesische Aussprache (im sog. Mandarin-Dialekt) möglichst mit deutschen Buchstaben auszudrücken. In Band 1 der Sammlung, deren fünften der vorliegende bildet (F. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven) war S. 75 Anm. die Absicht geäußert, die Wadesche Transkription der chinesischen Schriftsprache zu wählen. Diese Absicht ist also von Hackmann hier aufgegeben.

H. Haas-Leipzig.

Schubart, Wilhelm, Prof. Dr., **Das Weltbild Jesu** („Morgenland", Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, herausgeg. von Schubart, Heft 13). Leipzig 1927, J. C. Hinrichs. (54 S. gr. 8.)

Der Titel der Schrift ist nicht ganz eindeutig. Wenn man Weltbild und Weltanschauung unterscheidet, so versteht man unter Weltbild in der Regel die Ansicht über die Gestalt der Erde und ihr Verhältnis zu den andern Himmelskörpern. Davon erfährt man in dieser Schrift nichts. Verf. will Jesus aus seiner Umwelt begreifen und schildern, wie er diese Umwelt sah. Darüber hinaus sucht er etwas in Jesu Begriffs- und Gedankenwelt einzudringen. Schließlich gipfelt die Schrift in dem Urteil: Sein Weltbild hat seinen Tod überdauert und ist erst nach ihm zur Vollendung emporgestiegen, zum ewigen Gottesreich geworden. Ein ganz klarer Begriff des Wortes Weltbild scheint hier nicht vorzuliegen. — Für die Aufgabe, die Verf. sich gestellt hat, war er zum Teil gut ausgerüstet durch seine Kenntnis der Umwelt Jesu. Sehr anschaulich weiß er Jesus in die Geschichte seiner Zeit und seines Volks hineinzustellen. Sehr geschickt benutzt er Worte Jesu, um in die äußere Seite seiner Gedankenwelt einzuführen, die ja gewiß auch für das Verständnis der inneren Seite nicht bedeutungslos ist. So dankbar jeder Leser dafür sein wird, so bedauerlich ist es doch, daß Verf. nicht zu einem wirklichen Verständnis Jesu und seines Werkes durchgedrungen ist. Denn nun kann der unkritische Leser — und deren gibt es ja leider recht viele — durch den gelehrten Unterbau leicht dazu verführt werden, ihm mehr Vertrauen zu schenken, als er verdient. Recht kritiklos werden die Ansichten radikaler Theologen übernommen, so kommt es zu einem unmöglichen Jesusbild voller Widersprüche. Manches leicht hingeworfene Urteil erweckt den Eindruck, daß man es hier nicht mit einer die Probleme ernstlich erwägenden Forschung zu tun hat. Kann man milder urteilen, wenn man etwa liest: „Jeder achtsame Leser spürt auf Schritt und Tritt, wie wenig die Evangelisten den Mann begriffen haben, von dem sie erzählen" — (ein Urteil, das in auffälligem Gegensatz dazu steht, wie sehr doch die Darstellung des Verf. auf diesen Berichten ruht). „Da Gott aus dem Gott des Volkes Israel zum Gott der Gläubigen sich wandelte, ergab sich von selbst der letzte Schritt zum Gott der Welt." „Das Bild des Volkstyrannen Jahve." „Das Gleichnis von der Königlichen Hochzeit ein unverständlicher Roman." „Jesus verschmähte nicht die Fechterkünste der pharisäischen Schriftgelehrten." „Die Macht seiner Rede stieg aus dem Dämonischen in ihm auf." „Der Mensch ist nach Jesu Lehre auf der einen Seite sittlich frei, daneben dem grausamen Spiel des Übermächtigen mit dem Willenlosen preisgegeben." Um Jesus in die magische Kultur Spenglers einzuordnen, wird behauptet, daß er die Welt als „von Dämonen durchdrungen und von magischen Kräften bestimmt" ansähe. — „Gerade im Untergang wurde ihm sein Messiasberuf gewiß." „Zuletzt verlor er auch seinen Gott; erdrückt vom Schicksal ist er, nachdem er in Gethsemane zu zittern begonnen, am Kreuz gestorben." — Was von Jesu Todesschicksal gesagt wird, steht im Widerspruch zu seiner Predigt vom Gottesreich. Obwohl Jesus das Reich Gottes als Innerliches, Ewiges auffaßt, ja seine ganze Lebensarbeit daransetzt, um seinen Jüngern unnd Volksgenossen diese Art seines Reiches klar zu machen, versucht er doch zuletzt den „Sturm auf Jerusalem", um dort die Pharisäermacht zu brechen — und scheitert daran. — Wenn man nach der Lektüre dieser Schrift nochmals in der Einleitung liest, daß Jesu Weltbild darum so bedeutungsvoll ist, weil es noch in der Gegenwart Leben schafft, so kann man sich der Frage nicht erwehren: Wie ist das bei einem solch verworrenen Weltbild möglich? Ist es geschichtlich möglich, daß dieser Jesus zum Christus der Urgemeinde und des Apostels Paulus, zum Begründer des Christentums wurde?

Lic. Schultzen, Peine.

Bludau, Aug., Dr. (Bischof von Ermland), **Die Schriftfälschungen der Häretiker.** Ein Beitrag zur Textkritik der Bibel. (Neutestamentliche Abhandlungen, hrsg. von Prof. Dr. M. Meinertz, Münster i. W. XI. Band, 5. Heft.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. (IV, 83 S. gr. 8.) 3.40 Rm.

Vom Altertum bis zur Gegenwart verstummen die Vorwürfe gegen die Häretiker nicht, sie hätten den biblischen Text zugunsten ihrer Irrlehren durch Fortlassung unbequemer Stellen, durch Eintragungen und willkürliche Änderungen verfälscht. Die gründliche und vorurteilsfreie Untersuchung des auf dem Gebiete der Textgeschichte vortrefflich bewährten katholischen Forschers räumt mit diesen Anschuldigungen — man darf hoffen: endgültig — auf. Eine Durchprüfung der Ketzergeschichte von den Häretikern des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters bis zu den Monophysiten führt zu dem Ergebnis: „Die Heilige Schrift ist zwar allen Schicksalen ausgesetzt gewesen, welche jedes geschriebene Buch bei seiner Vervielfältigung erfährt, aber Spuren absichtlicher Fälschungen durch Häretiker lassen sich nirgends nachweisen. Marcion erlaubte sich allerdings einschneidende und durchgreifende Änderungen am Text in seiner freien Bearbeitung desselben, aber eine eigentliche Fälschung kann man dieses Verfahren nicht nennen" (S. III). „Wenn wir von der Redaktionsarbeit Marcions absehen, laufen ... die den Ketzern vorgehaltenen absichtlichen Verfälschungen auf Kleinigkeiten hinaus, auf anderwärts vorkommende Lesarten, wobei die Häretiker mitunter die richtigeren hatten, auf falsche Auslegungen von Stellen oder auf Mißverständnisse. Gerade diese Verdächtigungen bezeugen den Eifer der Väter für die Reinhaltung des Textes" (S. 80). „Wir kennen ja die große Sorgfalt und fast übertriebene Wachsamkeit, mit der die kirchlichen Oberen den Text der Hl. Schrift vor häretischer Verderbnis zu schützen und zu bewahren suchten" (S. 80 f.). An v. Sodens Urteil erinnernd, schließt B. mit dem Satze: „Die vermeintlichen Fälschungen der

Häretiker können unser Vertrauen zur Tradition des Bibeltextes nicht im mindesten erschüttern, den wir trotz aller Wandlungen der Überlieferungsgeschichte wesentlich treu besitzen, wie er vor 18½ Jahrhunderten aus der Hand der heiligen Verfasser hervorgegangen und auf ihren Papyrusrollen in die Welt hinausgegangen ist" (S. 82). B.s Schrift zeigt wieder einmal, daß in streng historischer Arbeit ohne jede Voreingenommenheit evangelische und katholische Forschung sich sehr wohl begegnen und gegenseitig fördern können. Möchten uns solche reifen Früchte stiller und anspruchsloser Gelehrtenarbeit recht oft von der katholischen Theologie beschert werden!

J. Behm - Göttingen.

Schmaus, Michael, Dr. (Dozent am Klerikalseminar Freiburg), **Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.** Münster 1927, Aschendorff. (XXVI und 431 S. gr. 8.) 17.25 Rm.

Die gründliche, die umfangreiche Literatur lückenlos verwertende Arbeit behandelt nach einer Einleitung über die charakteristischen Züge voraugustinischer Trinitätslehre im 1. Abschnitt die theologischen Grundlagen für die psychologische Trinitätserklärung Augustins und im 2. die analogische Erklärung des Dogmas mit Hilfe der Psychologie. Wenn auch die Einleitung und der 1. Abschnitt in der Darlegung der voraugustinischen und augustinischen Trinitätslehre auf eigenem Quellenstudium fußen und von vorsichtigem Urteil zeugen, so ließ sich hier abgesehen von gelegentlicher Richtigstellung schiefer Urteile nach der intensiven und vielseitigen Arbeit der letzten Jahrzehnte an der alten Dogmengeschichte nichts wirklich Neues sagen. Der Schwerpunkt seiner Untersuchung fällt daher in den 2. Abschnitt. Die Analogien aus dem kosmisch-physischen Bereich für die Trinität haben für Augustin nur untergeordnete Bedeutung, während er in seinem Hauptwerk de trinitate eine analogische Erklärung des Dogmas mit Hilfe der Psychologie versucht und hier abgesehen von Ansätzen bei Hippolit, Marius Victorinus und vor allem Tertullian durchaus eigene Wege geht. Augustin schöpft aus der Bibel die Anschauung, daß im einzelnen menschlichen Individuum, und zwar in jedem Menschen, der nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes geschaffen ist, ein Bild der Trinität zu finden ist. Solche Analogien findet er im äußern und vor allem im inneren Menschen. Augustin ist auf das Lebhafteste überzeugt, daß sich in der Seele die Dreipersönlichkeit Gottes widerspiegelt. Es wird dann die augustinische Trinitätsspekulation mit dem Begriff der Liebe, mit dem Ternar Sein, Erkennen, Wollen, mit dem Ternar mens, notitia, amor und mit dem Ternar memoria, intelligentia, voluntas dargelegt. Besonders letzterer ist dem Kirchenvater von Wichtigkeit, und im freudigsten Finderglück des forschenden Denkers preist er Gott, der ihm die Analogie der Geistestrias dargeboten hat. Diese psychologische Trinitätslehre ist ihm wegen der Bedeutung für das religiöse Leben, für die Verbindung mit Gott besonders wertvoll. Augustin betrachtet die Gottebenbildlichkeit der Seele als etwas ihr kraft ihrer natürlichen Beschaffenheit anhaftendes. Durch die Erhebung in die Sphäre des Übernatürlichen wird dieses natürliche Ebenbild verklärt und verschönert. Nachdem die Ternarglieder im Einzelnen, mens, memoria, verbum, imago, dilectio, donum auf ihre Bedeutung untersucht sind, wird zum Schluß ein Rückblick und die Fortentwicklung der psychologischen Trinitätslehre Augustins gegeben. Mit Recht

betont Sch., daß die Hauptbedeutung des Kirchenvaters für das trinitarische Denken auf seiner psychologischen Spekulation beruht. Daß Augustin mit feinfühliger Hand das Abbild des trinitarischen Lebens Gottes in der Seele aufdeckte, lag in seiner psychologischen Grundeinstellung begründet. Augustin, in dessen Weltanschauung der Gottesbegriff das Zentrum bildet, verschmilzt den tiefen Inhalt des Gottesglaubens mit den Ergebnissen der psychologischen Forschung. Aus dem innersten Grunde des eigenen Seelenlebens schwingt sich sein Geist nicht nur bis zu dem einen göttlichen Wesen empor, sondern dringt hinein bis in das innerste trinitarische geheimnisvolle Leben der drei göttlichen Personen. Unzerreißbare Fäden spinnt so sein Geist zwischen Gott und Mensch. Die Vorstellung von den göttlichen Prozessionen erhält eine unvergleichliche Verlebendigung. So Großes aber Augustin für die psychologische Erklärung der göttlichen Prozessionen geleistet hat, so viele Probleme gibt ihm die Spekulation auf, die ungelöst bleiben und die dann die mittelalterliche Spekulation im Anschluß an Augustin durch Anselm, Bonaventura, Thomas und die mittelalterlichen Mystiker weiter aufgenommen hat. Wenn auch die Untersuchungen etwas straffer hätten zusammengefaßt werden können, so ist doch die Arbeit von Sch. ein verdienstvoller Beitrag zur alten Dogmengeschichte, der — über Einzelheiten und über den Wert der psychologischen Trinitätslehre Augustins wird man anderer Meinung sein können — voller Zustimmung sicher ist.

G. Grützmacher - Münster i. W.

Müller, Karl, D. Dr. (o. Prof. an der Universität Tübingen), **Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Gläubigen in der alten Kirche.** Tübingen 1927, Mohr (Paul Siebeck). (25 S. gr. 8.) 1.50 Rm.

Während Jesus nach M. den Verzicht auf die Ehe unter bestimmten Verhältnissen für geboten, im übrigen aber ohne weiteres die Ehe für natürlich und unauflösbar erachtet, sieht Paulus die Ehe selbst nur unter besonderen Verhältnissen als wünschenswert und notwendig an. In den nächsten Generationen sind die Bedenken gegen die Ehe viel weitergegangen als bei Jesus und Paulus. Die Gnostiker und Marcion gewähren nur denen die Taufe und damit die Vollmitgliedschaft der Kirche, die Ehelosigkeit oder in der schon bestehenden Ehe Enthaltsamkeit gelobten. Aber auch in der katholischen Großkirche selbst treten, wie das Ägypterevangelium, der 2. Klemensbrief und die apokryphen Apostelgeschichten bezeugen, ähnliche Forderungen auf. Trotzdem hat man nicht gewagt, ein wirkliches Gesetz für alle Christen daraus zu machen: es ist immer eine Forderung, die der Christ eigentlich erfüllen, das, was er von sich selbst leisten müßte, aber kein unverbrüchliches Gesetz. Im syrischen Osten — dies entnimmt M. den Homilien des Aphraates und den Pseudoklementinischen Briefen de virginitate — haben tatsächlich nur die Ehelosen oder die, die der ehelichen Gemeinschaft und dem Eigenbesitz abgesagt haben, die Taufe erhalten und sind damit Vollchristen geworden. Auch die Messalianer und Euchiten sind wohl nichts anderes als eine Art Fortsetzung der Brüder und Schwestern der Pseudoklementinen. Aber alle diese Erscheinungen außerhalb Mesopotamiens und Persiens sind nur Sekten. Im Abendland sind sie überhaupt nicht aufgekommen. Nachdem die mesopotamische Kirche ihre alte Forderung aufgegeben hat, ist die Forderung der Ehelosigkeit für alle

Christen erloschen. Sie besteht nur noch für den Mönchsstand und zum Teil für den Klerus, eine Erscheinung, die auch auf anderen Gebieten immer wieder hervortritt, daß das, was ursprünglich Lebensordnung für die ganze Christenheit gewesen war, nur noch für Klerus und Mönchtum gefordert wird. Wenn auch bei der Kürze der Ausführungen die Stellung Jesu und des Paulus nur allzu fragmentarisch und deshalb mißdeutbar behandelt wird, so hat M. m. E. zwingend gezeigt, daß in der Großkirche, sicher in gewissen Teilen des Ostens, die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getaufte zeitweilig erhoben worden ist. Dieser Nachweis beweist, wie langsam und wie unsicher sich besonders im Osten bei dem Verflochtensein großkirchlichen und gnostischen Christentums — auch der Montanismus hätte in diesem Zusammenhang eine Berücksichtigung verdient — die Stellungnahme der Kirche zur christlichen Ehe herauskristallisierte.

G. Grützmacher - Münster i. W.

Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft der Görresgesellschaft.

44. Heft: **Kirchliche Selbstverwaltung im Rahmen der Reichsverfassung.** Unter Mitwirkung von Universitätsprofessoren herausgegeben von Dr. iur. Josef **Schmitt,** Geh. Finanzrat und Präses des Katholischen Oberstiftungsrates zu Karlsruhe. Paderborn 1926, Ferdinand Schöningh. (XI, 176 S., gr. 8.) Brosch. 7 Rm.

47. Heft: **Ist eine staatliche „Kirchenhoheit" und eine besondere Staatsaufsicht über die Kirche mit der deutschen Reichsverfassung vereinbar?** Von Dr. theol., jur. et phil. Joseph **Löhr,** Universitätsprofessor in Tübingen. Paderborn 1927, F. Schöningh. (IV, 60 S. gr. 8.) Brosch. 3 Rm.

1. Außer dem titelgebenden Aufsatz enthält das Heft Aufsätze von Dompropst Prof. Dr. Josef Mausbach in Münster: „Über die öffentliche Rechtsstellung der Kirche im Deutschen Reich. Nach den Verhandlungen in Weimar" und von Prof. Dr. Konrad Beyerle: „Weimarer Erinnerungen zu Art. 137 der Reichsverfassung". Der bedeutendste und umfangreichste ist aber der Aufsatz von Schmitt. Nach einer Erörterung über das Verhältnis der Konkordate zu Art. 4 RV. gibt er die verfassungsmäßige Entstehungsgeschichte des Art. 137 RV., und zwar größtenteils in wörtlicher — wenn auch gekürzter — Wiedergabe der Reden der Abgeordneten. Das wesentlichste Ergebnis ist, daß Satz 1 vom Abs. 5 des Art. 137 (Religionsgesellschaft als öffentlich-rechtliche Körperschaft) nur eine Besitzstandsnorm sei (S. 35). Sie besage: Was bisher war, soll bleiben. In Abs. 3 desselben Artikels erhalte die Kirche Freiheit vom Staate (kirchliche Selbstverwaltung) und in den weiteren Absätzen Freiheit im Staate (Erwerb der Rechtfähigkeit, öffentliches Körperschaftsrecht, Besteuerungsrecht, S. 43). Für Angelegenheiten der kirchlichen Selbstverwaltung können die Länder Durchführungsgesetze nur erlassen, soweit aus Rechtsgründen (nicht aus Zweckmäßigkeitsgründen) eine weitere Regelung erfordert werde (Abs. 8 des Art. 137, S. 46). Ein Überblick über die Ansichten der Wissenschaft und der Regierungen und über die Rechtsprechung des Reichsgerichts schließt diesen Teil mit der Überschrift „Rechtsquellen". Der zweite Teil, „Kirchliche Selbstverwaltung" überschrieben, bringt die Erläuterungen und Ausführungen des Verfassers über diesen Gegenstand.

Schmitt behandelt zuerst die — für Satz 1 wenigstens allgemein anerkannte — Gesetzeskraft des Art. 137 Abs. 3 RV. und den Begriff der Religionsgesellschaft im Sinne des Art. 137. Wenn Schmitt aber lehrt, daß Rel.-Ges. hier nur die äußerlich erkennbare oberste kirchenrechtliche Organisation innerhalb des Deutschen Reiches sei (S. 75), so ist das zum mindesten ungenau ausgedrückt. Denn er meint auch die innerhalb der deutschen Länder. Und außerdem bezieht sich die gewährleistete Freiheit der Vereinigung zu Rel.-Ges. (Art. 137 Abs. 2) sicher ebenso auf die Gemeinden- und Kreisbildung innerhalb der Rel.-Ges. der Länder. Und ebenso sicher ist nicht nur die Mitwirkung des Staates bei der Ämterbesetzung in den Rel.-Ges. der Länder, sondern auch die der Gemeinden (und des Staates) bei der Ämterbesetzung in den Kirchgemeinden verboten. Dagegen kann man ohne Bedenken seiner Erklärung der „eigenen Angelegenheiten" der Rel.-Ges. sich anschließen. Nicht die zufällige — äußere — Folge einer Rechtsbeziehung, insbesondere nicht deren etwaige vermögensrechtliche Wirkung, ist maßgebend, sondern allein der Umstand, ob die Angelegenheit ihrem Wesen nach in der kirchlichen Sphäre liegt (S. 79). Nach kurzen Ausführungen über die auch von Schmitt anerkannte Staatskirchenhoheit, über die Beschränkung der kirchlichen Selbstverwaltung durch das für alle geltende Gesetz und über die kirchliche Ämterverleihung geht es zur Zuständigkeit der Landesgesetzgebung über, dem lehrreichsten Teil der Untersuchung. Zur Ausfüllung kirchenrechtlicher Lücken nimmt Schmitt eine staatliche Hilfsgesetzgebung in Anspruch (S. 105 ff.), sei es, daß das Hilfsgesetz erst geschaffen wird, sei es, daß es ein früheres Staatsgesetz ist, das an sich schon durch Art. 137 Abs. 3 RV. aufgehoben sei. Der Grund für dieses Hilfsgesetz, das zweifellos dem Art. 137 Abs. 3 widerspricht, liegt jedoch in Abs. 8 desselben Artikels. Ganz anders liegt aber nach Schmitts Ansicht der Fall, wenn die Rel.-Ges. selbst durch Vertrag (Konkordat, Staatsvertrag) der staatlichen Regelung eines innerkirchlichen Gegenstandes zustimmt. Ich kann dem jedoch nicht beipflichten, da dem Recht auf Selbstverwaltung auch eine Pflicht zur Selbstverwaltung der Rel.-Ges. entspricht, die nicht beseitigt werden kann, zumal jeder Verzicht auf die Selbstverwaltung ein Schritt zurück zur aufgehobenen Staatskirche ist. Mit Ausführungen darüber, daß Beschränkungen der innerkirchlichen Selbstverwaltung auf dem Umwege über das öffentliche Körperschaftsrecht unzulässig sind und welche Folgen das Besteuerungsrecht des Art. 137 Abs. 6 RV. für die kirchliche Selbstverwaltung hat, schließt Schmitt seine Untersuchung, die auch für den evangelischen Kirchenrechtler sehr wertvoll ist. In einem Nachtrag (S. 164 ff.) bespricht er noch den Unterschied zwischen dem „allgemeinen Gesetz" und dem „für alle geltenden Gesetz".

2. Löhr schließt aus der Aufhebung der Staatskirche und der Zuerkennung des öffentlichen Körperschaftsrechts an die Rel.-Ges., daß weder der Staat sich von der Kirche trennen, noch daß er andrerseits die bisherige enge Bindung und Kirchenhoheit sowie Staatsaufsicht aufrecht erhalten will. Mit der Verleihung der Selbstverwaltung an die Rel.-Ges. sei die Kirchenhoheit zur bloßen Vereinshoheit, wie sie dem Staate über alle Vereine in gleicher Weise zustehe, herabgemindert worden. Nun stimme ich zwar mit Löhr insoweit überein, daß der Ausdruck „Staatskirchenhoheit" irreführend ist, weil man bei ihm sofort an eine Hoheit über die Staatskirche denken könnte. Aber als

wissenschaftlicher Begriff will und soll er doch etwas anderes sagen, nämlich, daß eine staatliche Hoheit über die Rel.-Ges. besteht, wie sich schon aus Art. 10 Ziffer 1 und Art. 137 RV. ergibt, nach und in denen das Reich über die Rechte und Pflichten der Rel.-Ges. und nicht auch anderer Vereine Vorschriften geben kann und gibt. (Diese Regelung darf aber nicht die religiösen Aufgaben der Rel.-Ges. betreffen, wie das Löhr anzunehmen scheint, S. 26.) Und es widerspricht m. E. auch nicht dem herrschenden Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche in der RV., daß noch staatskirchliche Reste vorhanden sind, denn sie sind eben die Ausnahmen, ohne die es keine Regel gibt.

Wenn ich trotz anderer Ansicht das Buch empfehle, so geschieht es einmal deshalb, weil es wie selten eine juristische Schrift klar und rein die katholische Anschauung des Verhältnisses von Staat und Kirche nach der Reichsverfassung wiedergibt, und dann, weil es auch vieles enthält, was nicht nur beachtlich, sondern auch für uns wertvoll ist. Hermann Löscher - Leipzig.

Schwellenbach, Robert, Dr. phil. (Oberpostrat i. e. R.), **Warum ich aus der katholischen Kirche austrat.** Eine Begründung des Übertritts zum Protestantismus. Berlin 1927, Martin Warneck. (108 S. gr. 8) 3 Rm.

Die Schrift enthält eine Gegenüberstellung des Katholizismus und des Protestantismus. Der Verfasser hatte zur Mutter eine sehr fromme Katholikin. Von seinem Vater sagt er, daß er aus den inneren Kämpfen anscheinend nicht herausgekommen sei. Er selbst hat Jahrzehnte lang mit sich gerungen, bis er im Alter von 56 Jahren den entscheidenden Schritt tat. Was über die Erlangung der Sündenvergebung und über den Zölibat gelehrt wurde, war ihm besonders Gegenstand des Zweifels; doch hat er am ganzen Bau des katholischen Glaubenssystems Anstoß genommen. In seinen inneren Bedrängnissen griff er zur Heiligen Schrift, zu Luther und zu mancherlei protestantischen Theologen. Er erwarb sich große Bibelkenntnis und große Vertrautheit mit dem Lutherischen Katechismus. Wenn er trotzdem erst spät sich vom Katholizismus losmachen konnte, so ist das ein Zeichen der ungeheueren Macht, die der Katholizismus über alle, die in ihm geboren und erzogen sind, ausübt. Nach dem Gesagten braucht kaum mehr betont zu werden, daß seine Stellung zu den Grundtatsachen des Christentums eine ungebrochene ist. Im ersten Teil der Schrift weiß er den Inhalt der drei Glaubensartikel gegen die mancherlei Einwände der neueren Zeit zu verteidigen. Freilich ist es nicht so, daß alles, was er in dieser Schrift sagt, uneingeschränkte Annahme finden könnte, z. B. daß er Logos im Johannesevangelium = Vernunft setzt. Sehr merkwürdig werden auch viele den Abschnitt finden, in dem er erzählt, daß er im Alter von 27 Jahren sich einen positiven Beweis von der Unhaltbarkeit der katholischen Sündenvergebungslehre verschaffte; er sei zur Beichte und Kommunion gegangen mit ganz anderer Einstellung, als es die katholische Kirchenlehre verlangte, nicht im Glauben an die Verwandlung und an die Macht des Priesters, ihm auf die Ohrenbeichte hin die Sünden vergeben zu können, und habe dann doch das Gefühl der Sündenvergebung verspürt. Aber trotzdem freut man sich des ruhigen und tapferen Buches und wünscht, viele möchten es durchdenken und beherzigen.

Theobald - Nürnberg.

Schaeder, Erich, D. (Professor der Theologie und Geh. Konsistorialrat in Breslau), **Theozentrische Theologie.** Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Zweiter, systematischer Teil. Zweite, völlig neu gestaltete Auflage. Leipzig 1925, 1928, Deichert. (VIII u. 232, XII u. 264 S. 8°.) 7.50 und 11.50 Rm.

Mit berechtigter Selbstgewißheit kann E. Schaeder betonen, daß die Wahrheit, für die er streitet, seit dem ersten Ertönen des Kampfrufes (1909) ihren Siegeszug gehalten. Auch die, die ihm nicht das Hineingezogenwerden in die Bewegung verdanken, die für sich etwa (wie der Ref.) als entscheidende Einflüsse Schlatters Darstellung des Evangeliums und den jungen Luther (Römerbriefvorlesung 1908!), dazu etwa noch Kierkegaard nennen würden oder vielleicht auch R. Seebergs Arbeit oder K. Holls Lutherbild, oder die Calvin und seinen Erben oder der Theologie der Krise, ihren Vorläufern oder Führern den entscheidenden Anstoß danken, auch sie können dankbar anerkennen, daß E. Schaeder dem Sinn der Bewegung in einem echten Schlagwort, das Richtung weist, gerade indem es mancherlei Möglichkeiten offen läßt, wirkungskräftigen Ausdruck geliehen und daß er sie in seinen zahlreichen Beiträgen mit starkem Pathos und innerer Lebendigkeit sehr wesentlich gefördert hat.

Der erste Band ist in dem Abschnitt über Heim umgearbeitet und besonders vermehrt um eine Ausführung über Barth. Man könnte es vielleicht auffallend finden, daß an der positiven Gewißheitsbegründung Heims, die von dem („schicksalhaften") Gesetztsein des Hier, Jetzt und Ich ausgeht, der starke Theozentrismus nicht herausgehoben wird (205), und daß der Verf. bei Barths merkwürdigen Worten vom Geist als dem „unanschaulichen, jenseits aller Kontinuität mit dem psychologisch anschaulichen menschlichen Subjekt konstituierten neuen Subjekt" (!) nicht die Gefahr eines Umschlagens des Theozentrismus anmerkt (228). Aber darin verrät sich auch die neue Einstellung. Es ist für Sch. jetzt die entscheidende Frage, ob das wortvermittelte Geistwirken zur Geltung komme. Hier muß er das völlige Versagen Barths anstreichen (227). Die 1924 erschienene Monographie über das Geistproblem gilt als neue weitere Grundlegung, als Mittelstück zwischen erstem und zweitem Band. Schaeder sieht die Wahrheit seiner Losung weithin anerkannt. So geht er daran, die erste Durchführung zu ergänzen und zurechtzustellen. Der Blick auf die Gefahren, die die Durchführung in der Theologie der Krise enthüllt, verstärkt den Eindruck von der Notwendigkeit der Ergänzung, in die der Verf. wieder sein ganzes Pathos legt. Die Betonung des Geistwirkens hängt innerlich zusammen mit einem Neudurchbruch des Christozentrismus im Rahmen und unter dem Zeichen des Theozentrismus. Dadurch bekommt die Neugestaltung des zweiten Bandes ihr Gepräge.

Methodisch bedeutet dieser Wandel, daß das „Wort" verdeutlicht wird mit „theozentrisches Evangelium" (60 f.). „Der Christus Gottes" „kommt nicht erst an einem Höhepunkte oder Endpunkte der Erörterung über Gott und Glauben in Betracht" (214 a). Führte das System der ersten Auflage über Natur und Geschichte zu Christus hin, so wird jetzt Gott und

Christus unmittelbar zusammengeschaut. Die Überschriften der Unterteile: Der Gott der Geschichte, Der Christus Gottes, Der Gott der Natur bringen das nicht ganz deutlich zur Darstellung, indem sie noch an die alte Dreiteilung anlehnen; der dritte Teil ist nach der Voraufnahme des Schöpfungsgedankens im ersten aber tatsächlich längst kein ebenbürtiger Genosse der beiden andern mehr und die Bedeutung des ersten ist mit der Überschrift nicht erschöpft. Inhaltlich ist mit diesem neuen theozentrischen Christozentrismus die Gleichordnung der göttlichen Majestät und Liebe an die Stelle der früheren Vorordnung der Machtmajestät getreten. „Der erste Entwurf hatte aus dem berechtigten Gegensatz gegen die reine oder entschlossene Heils- bezw. Rechtfertigungstheologie heraus zur Überordnung der Herrenmajestät Gottes und ihrer lebendigen Äußerungen über die Gnade Gottes geführt. Das ‚Für Gott' hatte in diesem Entwurf die Leitung. Es handelt sich aber darum, das Miteinander des ‚Für Gott' und des ‚Gott für uns' in allen Elementen der Theologie des Glaubens durchzuführen. Der Glaube ist Heilsglaube" (20, vgl. auch 80). Es fällt auch jetzt alles Gewicht darauf, „daß der persönliche Gott sich der geschichtlichen Einheit der endlich-zeitlichen Persönlichkeiten in Jesus Christus zu einer Liebes- und Geistesgemeinschaft hingibt, in welcher er die endlichen Geister an seinem ewigen Lebensgehalt, an seinem πνεῦμα in der Form des durch ihn gewirkten Glaubens teilnehmen läßt" (188). Man beachtet die theologische Frontstellung, man bemerkt darin zugleich die eigene theologische Art Schaeders!

Die theozentrische Theologie Schaeders ist Theologie des Geistes. Das will nicht heißen, daß sie das Wort nicht wertete: sie legt ja die „Synthese von Wort, Geist, Gott, Christus Jesus und Glauben" dar (87 vgl. 143). Auch nicht, daß sie den Glauben nicht betonte: sie sagt von ihm fast zu Hohes, indem sie ihn als den „Anbruch der kommenden Gottesherrschaft, des Reiches Gottes, in der Geschichte der endlichen Geister" bezeichnet (256). Auch nicht, daß sie das Heilswirken und die wirksame Wirklichkeit Gottes nach Art einer schlechten Metaphysik zu einer einfachen Gegebenheit, zu einem „Objekt" machte (3 f.). Aber der beherrschende Gesichtspunkt wird herausgestellt: wie entsteht durch das Geisteswirken im Wort der Glaube? Die Geisttheologie ist spekulative Erfahrungstheologie. Der Glaube erscheint selber vor allem als Erlebnis, als Erfahrung Gottes (88, 160, 185, 235). Die „objektive" Darlegung, wie es zu der Gegenwartserfahrung kommt, beherrscht auch die Christologie und formt Sätze, an denen man die Problematik empfinden kann: der „Mensch" Jesus, dieser „Mann der Geschichte", „wird Geist", „wird nun für alle Ewigkeit das, was Gott ist", „steht darin", daß er „Geist ist", „Gott gleich" (221 f., 234). Vor allem ist auch die Betrachtung der „Mystik des Glaubens" durch diesen „objektiven" Zug gestaltet; die Gegenwart, die Nähe Gottes, die das Geheimnis der Mystik des Glaubens für Schaeder wie für mich ist, wird von ihm vor allem als das wirksame Nahekommen, die lebendige Wirksamkeit des Geistes, des lebendigen Christus im Menschenherzen gesehen (vgl. 258 u. ö.). Man darf Verwandtschaft mit Seebergs spekulativem Voluntarismus des allmächtigen Liebeswillens behaupten; Einzelbeobachtungen wie die der ganz ähnlichen Unterscheidung von Allgegenwart und Nähe (als Liebesgegenwart) (vgl. 297, 177) dienen zur Bestätigung. Selbstverständlich soll die Wahrheit dieser objektiv-genetischen „heilsgeschichtlichen" Betrachtung nicht irgendwie bestritten werden. Aber man kann hier den Unterschied der Typen empfinden. Die Wahrheit der Geisttheologie kann und muß auch zur Anerkennung kommen in jener Betrachtung, die man im engeren Sinn Theologie des Glaubens und des Wortes nennen kann. Aber sie hat doch eine andere Weise, indem sie zunächst das Glaubensverhältnis als solches, den Glauben als die Einstellung auf Gottes Wirklichkeit und darin Gottes Wirklichkeit, Gottes Willen, wie er im Wort dem Menschen nahekommt, vergegenwärtigt. Vielleicht wird der Unterschied der Betrachtungsweise am anschaulichsten bei der Mystik des Glaubens. Es ist mir wertvoll, daß auch bei Schaeder gelegentlich Formeln sich aufdrängen, die mir die Mystik des Glaubens zunächst zu deuten scheinen: der endliche Geist „steht allein vor seinem Gott" und erlebt eben so die „Inanspruchnahme durch diesen Gott" (150 vgl. 258), der Mensch empfängt mit der Vergebung „die Gemeinschaft mit Gott oder den freien Zugang zu Gott" (228). Für Glaubenstheologie im engeren Sinne wird dies und jenes Problem (wie das der Irrationalität 138, 165 oder das des Unterschieds von Glauben und Schauen, Gegenwarts- und Zukunftserleben) vielleicht noch schärfer werden, sie hat in ihrer Einstellung aber auch ihre besondere Blickrichtung, wie sie auch der spekulative Erfahrungstheolog zur Lösung der Probleme (z. B. des christologischen, das die Zusammenschau „Gott in Christo" fordert) verwerten wird. Es bleibt ein Unterschied, aber es muß sich freilich auch immer wieder die Einheit zeigen, die die Sache, die gemeinsame Wahrheit schafft. So wollen auch diese Bemerkungen nicht sowohl eine kritische Auseinandersetzung sein als vielmehr nur ein Versuch der Beleuchtung der Eigenart des Schaederschen Denkens. Sie münden ohne Sprung in den Glückwunsch zur Vollendung des neubearbeiteten Werkes, das in der Geschichte der neuesten Theologie seine sichere Stelle hat. Weber-Bonn.

Lehmann, Gerhard, Dr. (Berlin), **Das religiöse Erkennen.** Untersuchung über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung. (Sammlung Wissen und Wirken Band 37.) Karlsruhe 1926, G. Braun. (VIII, 88 S. 8.) 1.80 Rm.

Die vorliegende Schrift geht darauf aus, dem Begriff der Offenbarung eine philosophische Bedeutung abzugewinnen und einen Platz abzugrenzen, auf welchem er dem Ganzen der Philosophie eingeordnet werden kann. Die subjektive, persönliche Offenbarung wird umschrieben als Hinnehmen einer sonst unzugänglichen Realität, als Du-Erlebnis und zugleich als Gefühlsbestimmtheit, als Innewerden Gottes als eines unendlich Fernen, zur Außenwelt Gehörigen und zugleich als eines unendlich Nahen, zur Innenwelt Gehörigen. „Gott ist Ich, aber ich bin darum nicht Gott; Gott ist nicht Ich, aber er ist darum nicht Nicht-Ich." Die philosophische Bedeutung des Begriffs der Offenbarung beruht nun auf den Beziehungen, in denen diese infolge ihres widerspruchsvollen Charakters zu vorlogischem und zu logischem Denken steht. Das vorlogische, subjektive, im Dienste der Selbsterhaltung des bewußt handelnden Lebewesens stehende Denken macht die widerspruchsvollen Grundannahmen eines Ich und einer Welt und muß unter dem kritischen Druck des logischen, eigengesetzlichen Denkens, das als Erkenntnis-

theorie auf eine Zersetzung dieser Annahmen gerichtet ist, das Ich zur Seele, schließlich zur schöpferischen Monade sowie die Welt zur Weltseele, zum schöpferischen Prinzip „erhöhen" und so zur Metaphysik werden. Da der nun aufs äußerste gesteigerte Spannungszustand zwischen vorlogischem und logischem Denken für das „Leben" unerträglich ist, fordert dieses die Versöhnung beider und ermöglicht sie selbst in der Religion. Alle subjektive Erkenntnis ist Erkenntnis, aus der die gegenständliche Gültigkeit beseitigt ist; sie fordert einen Gegenstand, der Ich ist, ohne Ich und ohne Nicht-Ich zu sein. Dieser Gegenstand aber ist Gott. Fällt die Offenbarung, dann fällt die subjektive Erkenntnis überhaupt dahin, damit alle Metaphysik. Die Religion „ist der einzig mögliche Blickpunkt, von dem aus gesehen der Gegensatz zwischen vorlogischen und logischen Annahmen verschwindet, sie ist das einzige Mittel, die „Seele" und die „Natur" zu erhalten und beide vor der Vernichtung durch den Verstand zu bewahren, aber sie ist auch der einzige Weg, den das Individuum beschreiten kann, seinen Glauben zu retten, ohne das normative Denken zu mißachten". So wird allein vom Standpunkt der Religion aus ein übergreifender höchster Urteilszusammenhang Gegenstand der Erkenntnis, der letztlich die Wahrheit des vorlogischen und des logischen Denkens verbürgt. Echte Metaphysik, echte Philosophie besitzt zuletzt religiösen Gehalt. — Die Schrift ist dem Gedächtnis E. Troeltschs gewidmet.

Man kann Lehmanns Ausführungen nicht lesen, ohne dabei eine Anzahl Fragezeichen anzumerken. Das liegt einmal an einer gewissen methodischen Unsicherheit des Verfassers, wie sie sich beispielsweise in der bruchstückhaften Heranziehung der Religionspsychologie und in einem stellenweise konstruktiv anmutenden Verfahren zeigt, ein Fehler, der allerdings für die heutige Religionsphilosophie weithin kennzeichnend ist. Die vorgetragene religionsphilosophische Theorie steht und fällt mit der Beantwortung der Fragen, ob der Gegensatz von vorlogischem und logischem Denken tief genug ist, um als tragfähige Grundlage für sie gelten zu können, und ob dann vom religiösen Blickpunkt aus die Überbrückung dieses Gegensatzes tatsächlich möglich wird. Der Verfasser vermag nicht davon zu überzeugen, daß diese Fragen bejaht werden müssen. Im übrigen ist der Versuch einer religionsphilosophischen Verwertung des Offenbarungsbegriffs und die Aufzeigung der Religion und Metaphysik verbindenden Fäden als äußerst dankenswert zu bezeichnen. Heber-Leipzig.

Roßner, A., Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments. Ein Quellenbuch für den evangelischen Religionsunterricht. Ausgabe A. Leipzig 1927, Dürr. (192 S. gr. 8.) Geb. 2.90 Rm.

Das Buch hat den großen Vorzug, daß es historisch angelegt ist. Die Urgeschichten und Urvätererzählungen sind unter der Überschrift „Denken und Dichten Altisraels" zwischen Elias und Amos eingeschoben, die Weihnachtsberichte und Jugendgeschichten Jesu dem Kapitel „Jesus im Glauben der Urgemeinde", das nach dem Leiden und Sterben Christi kommt, angereiht. Das ist zu begrüßen, wenn es auch pädagogisch richtiger erscheint, die Stammessagen bei aller historischen Unkontrollierbarkeit nicht als „Sagen" zu bezeichnen. So wertvoll es ist, die Fragestellung, ob in den Ur- und Weihnachtserzählungen fromme Legende sich regt oder historische Vorgänge sich andeuten, den Kindern vorzuenthalten, bis sie reifer geworden sind, es sollte möglichst jedes Urteil über ihren Realitätswert unterbleiben, damit dem Zögling beide Entwicklungslinien der Weltanschauung — die zur streng konfessionellen und zur modern-individualistischen Beurteilung der Bibel — prinzipiell bis zum Eintritt der eigenen Entscheidungsfähigkeit offen gehalten werden, wie dies bei der Wiedergabe der Weihnachts- und Jugendgeschichten der Fall ist. Hier wie anderwärts wäre die Einfügung eines verbindenden Textes angebracht. Vielleicht wäre zu befürworten, daß die Worte Jesu gegenüber seinen die Anschaulichkeit des Kindes besser packenden Taten noch mehr zurücktreten. Der Text ist für das Verständnis der jugendlichen Leser mit Geschick und abwägendem Sprachgefühl zurechtgemacht, ohne daß die Kraft des Lutherwortes zu stark zurückgedrängt wird. Fr. Schulze-Leipzig.

Riedmann, Max, Bilder vom Schaffen älterer pädagogischer Meister. Nürnberg 1925, Friedrich Korn. (175 S. gr. 8.) 5.20 Rm.

Den Galerien pädagogischer Gegenwartsköpfe, die man uns von verschiedenen Seiten jüngst erschlossen hat, wird hier der Bildersaal der „älteren Meister" an die Seite gestellt, von Sokrates und Plato bis Dörpfeld und Dittes. Nicht Bahnbrecher bloß wie Ratke, Locke, Rousseau, Pestalozzi oder Herbart; auch Epigonen wie Heinrich Braun oder Eklektiker wie Niemeyer kommen uns zu Gesicht. Nicht Deutsche nur, sondern auch der Spanier Vives, der Tscheche Comenius, der Franzose Fénélon grüßen von den Wänden. Wissenschaftler, Dichter, Theologen und Pädagogen (Kant und Fichte, Goethe und Herder, Francke und Schleiermacher, Diesterweg und Harnisch) geben sich ein Stelldichein. Im ganzen 30 Bilder; mancher Charakterkopf fehlt in der Runde (Fröbel); aber Vollständigkeit war bei der Auswahl so wenig beabsichtigt wie in dem einzelnen Lebensbilde. Dort wie hier sollte das Wesentliche des Bildungsdenkens und der wechselnden Bildungsideale herausgearbeitet werden, und das ist dem Verfasser dank seiner eindringenden Sachkunde, seiner künstlerischen Schau und seiner literarischen Gestaltungskraft wohl gelungen; hie und da sind wahre Kabinettstücke liebevoller Kleinmalerei entstanden. Die Gegensätze zwischen den einzelnen Männern sind oft groß; aber in jedem Denken wurzeln Wahrheitskörner, die die Sichtung überstanden haben und die Gegenwart bewahren sollten, ihre Bildungsfündlein bis an den Himmel zu erheben. Und auch aus der Verstrickung jener Wahrheitselemente in den Irrtum läßt sich für die Zukunft lernen, wenn der Gestaltungswille nicht die Zukunft versperrt oder das Auge trübt.

Eberhard-Hohen Neuendorf-Berlin.

Zeitschriften.

Archiv f. Kulturgeschichte. 17. Band, 1927: F. Kern, Kulturenfolge. K. Hampe, Zur Auffassung der Fortuna im Mittelalter. W. Goetz, Franz von Assisi u. die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität. H. Schrade, Franz von Assisi u. Giotto. S. H. Steinberg, Die ältesten Bildnisse der Heiligen Bernward u. Godehard.

Bulletin monumental. T. 86. Paris 1927: J. Hubert, L'abbatiale Notre-Dame de Déols. R. Grand, L'église de Merlévenez. L. Roy, Eglise Saint-Léonard (Haute-Vienne), chapelle Sainte-Luce. M. Auberts, Les autels de métal doré du Danemark à l'époque romane. L. Bréhier, Les origines de la basilique chrétienne. J. Bilson, Les vestiges de la cathédrale de Rouen du XI[e] siècle. R. Crozet,

Les églises romanes des environs de Vitry-le-François. Marquet de Vasselot, Les boiseries de Gaillon au Museé de Cluny.

Jahrbuch, Philosophisches. 40. Band, 1927: W. Brandenstein, Zur Klassifikation der Relationen. J. Brinkmann, Zur rationalen Begründung der philos. Grundgewißheiten. M. Dorer, Montaignes Apologie des Raimund von Sabunde u. ihre Bedeutung für den Skeptizismus. Engert, Przywaras Religionsphilosophie. H. Fels, Die Philosophie Bolzanos. Gr. v. Holtum, Spekulation u. nichtspekulative Psychologie. M. Horten, Zu jüngsten Erkenntnistheorien. M. Kreutle, Die Unsterblichkeitslehre in d. Zeit nach Thomas von Aquin. A. Landgraf, Echtheitsfragen bei Stephan von Langton. S. Lorenz, Das Unendliche bei Nicolaus von Cues. P. Mertens, Zur Phänomenologie des Glaubens. H. Spettmann, Die philosophiegeschichtliche Stellung des Wilhelm von Ware. M. Wittmann, Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin.

Missionsmagazin, Evangelisches. N. F. 72. Jahrg., 2. Heft: S. S. Sing, An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. K. Hartenstein, Der Absolutheitsanspruch des Christentums u. die Mission (Schluß). — Schwierigkeiten, Fortschritte und Möglichkeiten der Missionsarbeit an d. Grenze von Afghanistan. W. Müller, Warum Maulwi Sultan Mohammed Paul Christ wurde (Schluß). — Vierundzwanzig Tage auf Flößen. O. Raitelhuber, D. Christian Krafft, ein Streiter für die Mission vor hundert Jahren.

Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte. 21. Jahrg., 11. Heft: R. Dressing, Zur Geschichte der reformierten Gemeinde Kirchherten. M. Sinemus, Eine Leichenpredigt des Konsistorialrats u. Inspektors M. J. H. Horbius in Trarbach aus d. Jahr 1674. W. Rotscheidt, Theologiestudierende aus dem Rheinland an der Universität Straßburg. Th. Wotschke, Der Streit in der luth. Gemeinde Cleve in d. Jahren 1663ff.

Revue d'histoire de l'église France. Année 18. T. 13: E. Griffe, Les Origines de l'archiprêtre de district. L. Levillain, Sain Trophime, confesseur et métropolitain d'Arles, et la mission des Sept. en Gaule. J. Sautel, Les Origines chrétiennes de Vaison. Devoucoux, Lettres d'un évêque français pendant le Concile du Vatican, publ. par P. Batiffol. A. Fliche, Urbain II et la croisade. Louis de Lagger, Saint Vincent de Saragosse. V. Carrière, Les Epreuves de l'Eglise de France au XVIe siècle. IV. Les impositions royales.

Studiën, Nieuwe theologische. Jg. 11, Afl. 2: J. C. Roose, Laat de jeugd zich leiden en hoe leiden wij de jeugd? A. van Veldhuizen, Theodor Zahn. W. J. Aalders, Godsdienstphilosophische litteratuur.

Tidsskrift, Teologisk. 4. Rœkke, Bd. 8, 1927, H. 3: Edv. Geismar, Omkring Kierkegaard. II. R. Thomsen, Engelsk Kirkeliv 1926. — H. 4: Hal. Koch, De juridiske Grundlag for Kristenforfolgelserne i de forste aarhundreder.

Tijdschrift, Gereformeerd theologisch. Jg. 28, Afl. 9, Jan. 1928: G. Ch. Aalders, Iets over de spraakverwarring (Gen. 11). T. Hoekstra, Het „centrale" in de religie. J. Waterink, Iets over de psychologie der religie. F. W. Grosheide, Het begin van het evangelie.

Zeitschrift. Byzantinische. 26. Band, 1926: E. Kurtz, Briefe des Bischofs von Ionien Matthaios an den Philosophen Joseph; Alphabetische Bußlieder u. Bußgebete. F. Drexl. Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem cod. Vatic. Palat. gr. 319. W. Holtzmann, Die ältesten Urkunden des Klosters S. Maria del Patir. N. Brunov, Die Odalar-Djami von Konstantinopel. M. Alpatov, Die Fresken d. Odalar-Djami.

Verantwortliche Schriftleiter: Dr. theol. **Ihmels** in Dresden und Dr. theol. **Ernst Sommerlath** in Leipzig; Verlag von **Dörffling & Franke** in Leipzig. Druck von **Gustav Winter** in Herrnhut.